

Vittoria Borsò

BARROCO, *CRIOLLISMO* Y LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA
NACIONAL

REFLEXIONES SOBRE EL PERÚ Y MÉXICO

La aceptación del paradigma histórico del *Barroco* no ocurrió sin dificultades debido por un lado a las desviaciones estéticas con respecto al canon clásico, y por el otro, a la ambivalencia política del siglo XVII. El Barroco español fue una *cultura erudita* de la élite, en contraste con una sociedad rural y feudal, una élite que usó la literatura como arma para afirmar la cultura de la Contrarreforma y como retórica teatral para ocultar los signos del poder quebradizo de los últimos Austrias. La naturaleza implícitamente anticlásica del Barroco es, por ende, un desafío para la historiografía que contesta al anticlasicismo y a la ambivalencia política de la época barroca con el rechazo o con respuestas ideológicas.¹ La historiografía emergente en el siglo XVIII vio en el Barroco un enemigo tanto del clasicismo vigente como de las ambiciones emancipatorias de la Ilustración, amenazadas por la sumisión a la cosmología religiosa en la que hace hincapié el alegorismo barroco. El siglo XIX buscó, bajo el dictado romántico, signos auténticos de una literatura nacional, contra los que iba a topar la literatura llamada epigonal del Barroco.

Para la historiografía hispanoamericana que, a raíz de la Independencia, quiso establecer el pasado de la nación, y cuyo nacionalismo siguió siendo válido en el siglo XX, el problema es aún más arduo. La literatura barroca acompaña, de hecho, fenómenos sociales de «estabilización virreinal».² La retórica teatral del Barroco fue entendida como signo apologético de sumisión al imperialismo español, lo que provoca el rechazo del Barroco por parte de la nación incipiente en el siglo XIX que se hallaba en búsqueda de

1 Véase Moraña, Mabel (1988): «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica», en: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28, p. 231: «La importancia del Barroco reside principalmente, por un lado, en que la evaluación de esa producción poética plantea problemas crítico-historiográficos que se proyectan sobre todo el desarrollo posterior de la literatura continental, y que derivan del proceso de imposición cultural y reproducción ideológica que acompañó a la práctica imperial.»

2 Vidal, Hernán (1985): *Socio-historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*, Minneapolis.

valores independientes que arrebatasen la cultura colonial.³ La evaluación del Barroco en la historia nacional sufre básicamente del gravamen de la política sobre la estética.

Hasta los años 50, el arte y la literatura barroca fueron, por lo tanto, considerados inmaduros y sin valor. El Barroco latinoamericano tuvo que esperar hasta que se estableciera la idea de una creatividad criolla y que se interpretaran las desviaciones de la estética clásica como expresión de una fuerza creadora, inherente a las culturas del nuevo mundo.

El *paradigma criollo* de la historia literaria y social facilitó la aceptación del Barroco, en su doble acepción, estética y social. El concepto de *criollismo estético* como expresión de una fuerza creadora fue introducido por Uslar Pietri,⁴ que entendió la estética criolla como metáfora del mestizaje cultural y formal, exenta de preocupaciones políticas. Dicha acepción de lo criollo corresponde a la vertiente cosmopolita del fin de siglo representada también por las teorías del mestizaje del *Ateneo de la Juventud* de México. Mientras que la valoración positiva del criollismo estético fue fácilmente aceptada, la acepción político-social del término planteó problemas. Es otra vez un venezolano quien prepara el terreno para una visión positiva del criollismo social. Mariano Picón Salas traza una línea histórica entre los criollos y la emergencia de una conciencia independentista,⁵ abriendo las sendas para la aceptación del Barroco americano como expresión de la conciencia criolla acerca de la diferencia cultural respecto de Europa.

El criollismo como mestizaje cultural, la sociedad criolla como esfera de producción de una emancipación mental más o menos explícita y la densidad retórica del Barroco como medio indirecto para la expresión de un discurso subversivo naciente, son los paradigmas históricos sobre los que hace hincapié la revalorización actual del Barroco americano. La diferencia cultural puede ser concebida como el resultado de la mezcla de culturas ocurridas en el período colonial, mezcla que, por ende, favoreció la proliferación de las imágenes y la abundancia de aquellos rasgos históricos del Barroco que Maravall había rastreado con respecto a España,

3 Véase Altamirano en el penúltimo párrafo.

4 Uslar Pietri, Arturo (1950): «Lo criollo en la literatura», en: *Cuadernos Americanos* 1/49, pp. 266-278. Para la relación entre *criollismo*, mestizaje y realismo mágico, véase Borsò, Vittoria (1994): *Mexiko jenseits der Einsamkeit: Versuch einer interkulturellen Analyse*, Frankfurt am Main, cap. IV.

5 Picón Salas, Mariano (1982): *De la Conquista a la Independencia*, México.

interpretándolos, es cierto, como la expresión retórica de una voluntad imperialista.⁶ Se trata, entre otras cosas, de la pasión por lo raro, de la expresión jesuítica de lo mental, de la mezcla de lo ilustre y lo vulgar, de un deseo de dominio, etc.⁷

En el siglo XX, la evaluación de dicha retórica dependía, sin embargo, del punto de vista ideológico de los investigadores, de sus propias teorías culturales y de su contexto histórico.⁸ En el último decenio, en particular en el marco del Quinto Centenario (1992), se instauró finalmente una crítica que, subrayando la ambivalencia retórica, descubrió elementos subversivos e implícitamente críticos contra los dominadores. Las tesis centrales son las siguientes: al adoptar la cultura greco-latina, el Barroco americano superó los preceptos de mimesis aristotélicos, facilitando, al pasar a América, la mezcla (criolla) de elementos indígenas con la cultura europea. Llegando a ser «una superación de los modelos barrocos españoles», el discurso ambivalente del Barroco americano implicó «el germen de alteridad de la conciencia nacionalista».⁹

El triunfo del paradigma del *Barroco de Indias* en la crítica es el resultado de un largo período de gestación que empieza por la tesis de la coincidencia entre *americanidad* y *barroquismo* en los ensayos de Alejo Carpentier y de Lezama Lima en los años cincuenta. Por su parte Octavio Paz subraya el hecho de que, por ser una «traducción» al nuevo mundo, es decir, por adaptarse a los problemas lingüísticos y étnicos de la joven sociedad colonial, el Barroco español se cambia y encuentra signos de autenticidad.¹⁰

6 José Antonio Maravall transformó el Barroco de un mero concepto de arte a un sistema cultural. A raíz de su estudio se habla de «cultura del Barroco» como «sistema histórico» referente a una época y una forma mental. Véase Maravall, José A. (1975): *La cultura del Barroco*, Barcelona.

7 Véase Sabat de Rivers, Georgina (1992): *Estudios de literatura hispanoamericana*, Barcelona, p. 19.

8 Kathleen Ross subraya: «Como ya veremos el caso de Sigüenza es de por sí emblemático de las cambiantes ideologías que se han proyectado sobre la notoriamente amorfa categoría conocida como el 'Barroco' por varios y variados discursos críticos», en: id. (1994): «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco hispanoamericano», en: Moraña (ed.), *Relecturas del Barroco de Indias*, p. 224.

9 Véase Sabat de Rivers, *Estudios de literatura hispanoamericana*, p. 41.

10 Paz, Octavio (1976): «Manierismo, barroquismo, criollismo», en: *Revista canadiense de estudios hispánicos* 1/1, pp. 3-15, e id. (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México.

La perspectiva «menos tropicalista y más histórica» de los últimos años ha abierto las sendas para las investigaciones históricas del Barroco.¹¹ Como paradigma cultural, el Barroco cumple las siguientes funciones:¹²

- a) la época colonial y el criollismo barroco son momentos fundadores de la identidad criolla o mestiza que coincide con el origen de la crónica testimonial y de la novela,
- b) corresponde a la época «clásica» de Hispanoamérica en la que se expresa la «ciudad letrada»¹³ y la tendencia al cosmopolitismo que es considerado hoy como el signo peculiar del criollismo americano,
- c) el Barroco como estilo corresponde a la ontología de América. A esta acepción del estilo barroco se refiere Carpentier quien propone una correspondencia entre la proliferación retórica del Barroco americano y la exuberancia de la naturaleza en América.¹⁴

La posición actual de los estudios sobre el sujeto criollo, independiente e implícito en la colonia, se resume en la tesis siguiente, desarrollada por Mabel Moraña acerca de los tres escritores más sobresalientes de la colonia, es decir, el peruano Juan de Espinosa Medrano, llamado *El Lunarejo*, y los mexicanos Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz:

Por un lado, en su obra el paradigma barroco da la cara a los rituales sociales y políticos del Imperio y se apropia de los códigos culturales metropolitanos como una forma simbólica de participación en los universales humanísticos del imperio. Por otro lado, esos intelectuales se articulan a través de sus textos a la realidad tensa y plural de la Colonia a la que ya perciben y expresan como un proceso cultural diferenciado, y utilizan el lenguaje imperial no sólo para hablar *por* sí mismos sino *de* sí mismos, de sus proyectos, expectativas y frustraciones.¹⁵

11 Mabel Moraña atribuye el notable incremento de los estudios sobre el período colonial hispanoamericano a partir de los años 80 también a la caída en desuso de la «moda etnológica» de los años sesenta que veía la autenticidad de Hispanoamérica bajo una clave mágicorrealista. Véase Moraña, «Barroco y conciencia criolla», p. 230.

12 Para lo siguiente, véase Moraña, «Barroco y conciencia criolla», p. 233.

13 Véase el concepto de *ciudad letrada*, en el que Ángel Rama ve la cuna donde va forjándose la nacionalidad, en: id. (1984): *La ciudad letrada*, Hanover.

14 Carpentier, Alejo (1967): *Tientos y diferencias*, Montevideo. Esta vertiente del Barroco contiene, a mi modo de ver, rasgos tropicalistas que corresponden a la posición teórica de Carpentier. Véase Borsò, *Mexiko jenseits der Einsamkeit*, cap. V.

15 Moraña, «Barroco y conciencia criolla», p. 239.

Mabel Moraña aplica la teoría cultural de la *asimilación*, forjada por autores cubanos (y brasileños), especialmente por Lezama Lima en los años 50.¹⁶ Mientras que dicha posición es dominante en los estudios internacionales y mexicanos, la interpretación local peruana sigue adoptando un paradigma indigenista que borra la vertiente colonial de los autores criollos.

I

CONEXIÓN ENTRE *CONCIENCIA CRIOLLA* Y EMANCIPACIÓN INDEPENDENTISTA DE AMÉRICA

En su *De la Conquista a la Independencia* (1944) Mariano Picón Salas estableció la conexión sociopolítica entre la cultura colonial y los anhelos de emancipación criolla, haciendo hincapié en la tesis, según la cual la sociedad colonial, como reacción al encierro y a la sumisión, fue la cuña de la voluntad de emancipación criolla. El origen de la *conciencia criolla* se encuentra, pues, en la época colonial. Según Picón Salas, el «sujeto social hispanoamericano» se desarrolla desde 1598 –año de la muerte de Felipe II– hasta el reinado de Carlos II, es decir, hasta el último Austria (1700), surgiendo de las reivindicaciones criollas más o menos explícitas e indirectamente mediatizadas por la retórica barroca. En este período, el poder social de los *nativos* aumenta progresivamente. Además surge una *nobleza indiana* en base a los matrimonios, a la toma ilegal de latifundios, al caciquismo, etc. Lo mismo vale para los privilegios de las órdenes religiosas. La conciencia criolla se forma en los centros coloniales, en los que se establece una alianza económica y política con el poder del virreinato, alianza que dura hasta las reformas borbónicas. El nacimiento del criollo como sujeto histórico colectivo dentro de la cultura urbana en la que Ángel Rama centra la efigie de la «ciudad letrada» barroca, se sitúa alrededor de 1620.¹⁷ Además de la capa social criolla virreinal, Picón Salas opina que ya el *resentiment* de los conquistadores contra la corona, que perjudicó a los intereses de los primeros pobladores venidos de la metrópolis, contiene el germen de la conciencia criolla. José Juan Arrom refuerza dicha tesis, des-

16 Lezama Lima, José (1977): «La expresión americana: la curiosidad barroca», en: id.: *Obras completas*, vol. 2, México, pp. 302-325. Sobre el modelo cultural de la *asimilación*, véase Borsò, *Mexiko jenseits der Einsamkeit*, cap. V.

17 Véase Céspedes del Castillo, Guillermo (1983): «América Hispánica (1492-1898)», en: *Historia de España*, dir. por Tuñón de Lara, vol. 4, Barcelona, especialmente: «El criollismo», pp. 283-308.

cubriendo en los textos de los cronistas huellas de una conciencia criolla, ya naciente en la segunda mitad del siglo XVI (1564-1594).¹⁸ Diego Durán, Blas Valera y El Inca Garcilaso,¹⁹ entre otros, sembraron un discurso que hoy llamamos de «reivindicación criolla».²⁰ Aunque los criollos, dentro del marco del Imperio, no consiguen nunca los objetivos de autonomía administrativa y de predominio político-económico, existen formas incipientes de separatismo tendiente a favorecer procesos de regionalización, constituyendo gérmenes de las futuras nacionalidades que, por ejemplo, Irving Leonard²¹ ve asomar ya hacia fines del siglo XVII.

Identificar en el Barroco signos directos de emancipación que corresponden a los argumentos sociopolíticos de Picón Salas o pruebas positivas de la conciencia emancipada de los criollos, es quimérico, pues antes de la Independencia, la emancipación no se expresa directamente, sino de manera paradójica, es decir, solamente por medio de los instrumentos lingüísticos de los conquistadores. El *devenir* de la emancipación criolla hasta el siglo XIX no puede ser, por ende, objeto de un análisis directo, ni puede recibir demostración positivista. La subversión criolla contra la hegemonía imperial sólo se puede observar a partir de un análisis postmarxista o Gramsciano, que permite descubrir las huellas de la denuncia del poder por parte de sujetos independientes debajo de los signos de la supresión hegemónica expresada con una retórica ambivalente y teatral. Más allá de la marginalización de la cultura de América por parte de la aristocracia de la corte y por la burocracia virreinal, se puede observar en la ambivalencia barroca, de hecho, una voluntad de denuncia del poder. La densidad retórica barroca permite canalizar *otra* visión de la hegemonía. Es la visión de los marginados la que, desde el margen del sistema social, echa luz crítica sobre el centro del poder.²²

18 También Arrom analiza el aspecto político de la cultura barroca y su función como puente hacia la independencia, véase id. (1977): *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas: ensayo de un método*, Bogotá, pp. 66-69.

19 Véase también el análisis de *La Araucana* de Alonso de Ercilla por Janik, Dieter (1992), en: id.: *Stationen der spanisch-amerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte*, Frankfurt am Main, pp. 43-54.

20 Para los momentos de dicho discurso que, referente al siglo XVII, entiende la mezcla del elemento blanco (europeo) con la población originaria, y, por lo tanto, la prefiguración de «americano», véase Arrom, José J. (1971): *Certidumbre de América*, Bogotá.

21 Leonard, Irving (1974): *La época barroca en el México colonial*, México.

22 Como lo observó Michel Foucault, el lugar heterológico de la escritura es capaz de echar luz (oblicua y crítica) sobre la genealogía del discurso histórico. Foucault desarrolló el concepto de «genealogía» con el objetivo de reformar la metodología de la historia. El medio de esta reforma es la «arqueología», con la que Foucault intenta salir de la historia concebida como sistema coherente de discursos

Dicho planteamiento crítico proporciona la clave metodológica para substituir la antigua tesis derogatoria del Barroco americano, según la cual el Barroco de Indias sólo fue el «mecanismo especular»²³ de una reproducción mimética. Si bien una cultura subalterna no se puede expresar directamente, puede desembocar en la parodia de la cultura oficial por medio de una adaptación excesiva y, por ende, en detrimento del original. En vez de ser reflexión imitadora es un espejo deformante, capaz de devolver una «mirada oblicua» al original.²⁴ Detrás de la antigua irradiación imitadora del Barroco español se puede, pues, observar el impacto subversivo de la retórica barroca que, a pesar de la adaptación de sistemas coloniales hegemónicos,²⁵ por su densidad, ofrece espacios para el desarrollo de un discurso social ambivalente que acompaña el nacimiento de la emancipación. Este planteamiento, dominante en los estudios actuales,²⁶ invierte la tesis clásica, eurocentrista, que ve en el Barroco de Indias una «copia inferior» (Menéndez y Pelayo) y, por ejemplo en Espinosa Medrano, sólo una «perla caída en el muladar de la poética culterana» de Hispanoamérica.²⁷

Ahora bien, la tesis acerca del desarrollo de la emancipación criolla se apoya, entre otras cosas, sobre la microhistoria que integra fenómenos marginales y documentos personales como cartas, diarios, etc. También el costumbrismo del siglo XIX es una fuente importante para dicha visión, como veremos a continuación basándonos en las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma. Con la concepción climática de la historia que surge en el marco de la Ilustración,²⁸ se producen libros de memorias y crónicas sobre

históricos. La arqueología organiza el discurso histórico como un texto literario –discontinuo y paradjico, véase id. (1969): *L'archéologie du savoir*, Paris. El objeto de la «arqueología» son las formas de la problematización de crisis inherentes a culturas y momentos históricos, correspondiendo los procesos que constituyen dicha problematización a la «genealogía», véase id. (1984): *Histoire de la sexualité*, vol. 2, Paris. Para el concepto de «problematización», véase también Foucault (1994): «Polémique, politique et problématisations», en: id.: *Dits et Ecrits*, Paris, p. 598.

23 Hatzfeld, Helmut (1964): *Estudios sobre el Barroco*, Madrid.

24 Moraña define este proceso como «fenómeno de retorno», en: id., «Barroco y conciencia criolla», p. 234.

25 Los autores de este cambio de paradigma son José J. Arrom por ejemplo en 1987 con «Carlos de Sigüenza y Góngora: relectura criolla de los 'Infortunios de Alonso Ramírez'», en: *Thesaurus* 42, pp. 386-409, John Beverley (referente a una ideología marxista), Roberto González Echevarría (con una visión postestructuralista), Mabel Moraña (con una visión postmarxista).

26 Véase, entre otros, los estudios en el marco del Quinto Centenario: Sabat de Rivers, Georgina (1992), Glantz, Margo (1992), así como González Echevarría, Roberto (1993), Moraña, Mabel (1994). Véase mis reseñas, en: *Notas* 3 (1994), pp. 102-104, y *Notas* 5 (1995), pp. 78-84.

27 Menéndez y Pelayo, Marcelino (1968): *Historia de la poesía hispano-americana*, Santander, p. 117.

28 No es por casualidad si la teoría histórica con más éxito en América Latina fue el determinismo geográfico y climático, vigente hasta la primera mitad del siglo XIX. Como en España, es sobre todo Montesquieu quien impulsa la idea de emancipación burguesa dentro de una monarquía que todavía

la naturaleza y la civilización circundantes, que desembocan en la reivindicación y la defensa de la «identidad americana».²⁹

II

EL CASO DEL PERÚ:

JUAN DE ESPINOSA MEDRANO (*EL LUNAREJO*) (1629?-1688) Y EL ROL DE LA COLONIA EN EL ESTADO INDEPENDENTISTA

El ensayo *Apologético en favor de Don Luis de Góngora, Príncipe de los poetas líricos de España* (Lima 1662) es reconocido como el primer ejemplo de crítica literaria hispanoamericana.³⁰ Es una respuesta al ataque lanzado años atrás contra Góngora por el portugués Manuel de Faría y Sousa y una ardiente defensa de la estética barroca gongorina. Por su calidad de «orador-sagrado», *El Lunarejo*, que se había doctorado por la Universidad de San Ignacio de Loyola en 1654, fue llamado también «El Doctor Sublime».³¹ La biografía del *Lunarejo* está marcada por la desilusión ante la falta de recompensas y las humillaciones, al menos hasta 1668, año en el que

es española. También el nacionalismo, con el que los criollos pudieron identificarse, es localista, de tipo español, donde tiene lugar la defensa de los americanos por un ilustrado como Feijóo. Además el pueblo español, a raíz de la derrota de los anhelos liberales bajo el reinado de Fernando VII, padece el mismo destino. La ambivalencia del movimiento criollo, por otro lado, es intrínseca a la cultura hispánica, que a ojos de los ilustrados franceses está en un estado de retraso radical. Además, para autores franceses como Buffon, Voltaire, Raynal, América es un continente inferior.

- 29 El intento del *Mercurio Peruano* y las *Memorias de la América meridional* de Llano y Zapata, personaje ilustrado de transición que califica sus memorias de «histórico-físicas» y de «apologéticas» son, según Lavallé, signos de conciencia americana en el Perú. Véase Lavallé, Bernard (1979): «El substrato criollista y planteamientos de la Ilustración hispanoamericana: el caso del Perú», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, p.17. A raíz de los regímenes conservadores de los criollos y de las dictaduras de 1843-1844, de 1865-68 y de 1879-1881, la conciencia criolla no llevará en el Perú, a pesar de los regímenes constitucionales, a una emancipación de tipo liberal. Ricardo Palma, quien había sido diputado después de la Constitución de 1860, se retira de la política en 1879.
- 30 A. Roggiano encuentra en la poetología implícita de Espinosa Medrano la transformación de la *tecne* aristotélica en una «forma en sí» del ser poético». Véase Roggiano, Alfredo (1978): «Juan de Espinosa Medrano: apertura hacia un espacio crítico», en: Chang-Rodríguez, Raquel (ed.): *Prosa hispanoamericana virreinal*, Barcelona, p. 102.
- 31 Además del *Apologético* y de *La novena maravilla*, recopilación póstuma de los sermones, se atribuyen a Espinosa Medrano también obras de teatro como el drama profano *Amar su propia muerte* y los autos sacramentales *El hijo pródigo* y *El rapto de Proserpina* así como *El rapto de Proserpina* y *Sueño de Endimión* en quechua, dado a conocer en 1939 por Valcárcel, Luis E.: *Teatro quechua colonial*, s.l. El drama en quechua titulado *Ollantay* fue erróneamente atribuido a él. No conocemos el número de las obras de teatro escritas por *El Lunarejo*, pues ninguno de los textos dramáticos fue publicado en el siglo XVII y todavía la discusión sobre la autoría está abierta. Por su vasta obra de poesía fue considerado un epígono de Góngora.

toma posesión del curato de Chincheros.³² Mientras que hoy en día, *El Lunarejo* ofrece un ejemplo trascendente de la subversividad indirecta de la retórica barroca, el autor ingresó en la historiografía nacional recién al final del siglo XIX por la visión indigenista de *Don Juan de Espinosa Medrano*, la controvertida biografía de Clorinda Matto de Turner (1887),³³ acompañada por citas en quechua transcritas y traducidas por la autora al español. Clorinda Matto de Turner construye el mito del indio erudito y somete el intento biográfico a su ideología indigenista.³⁴ Además de la presentación de Manuel Mendiburu en su *Diccionario histórico geográfico del Perú* (1877),³⁵ de la nota bibliográfica en los *Anales del Cuzco* (1600-1750),³⁶ así como del artículo de Manuel Calderón sobre *El Lunarejo* en *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco* (1902) de Manuel Mendiburu y Ricardo Palma, el interés del siglo XIX por el autor es mínimo.

Luis Alberto Sánchez impulsa un trabajo más severo sobre el autor, lamentando los errores de las biografías de Mendiburu y Manuel Calderón³⁷ y la superficialidad de la historiografía del siglo XIX acerca de la época colonial.³⁸ A raíz de la Independencia, de hecho, la imagen oficial ochocentescas del *Lunarejo* subraya su faz de filósofo tomista (según *La Philosophia Thomística*, editada en Roma en 1688)³⁹ y la de imitador cultera-

32 Véase Chang-Rodríguez, Raquel (1994): «La subversión del Barroco en 'Amar su propia muerte' de Juan de Espinosa Medrano», en: Moraña, Mabel (ed.): *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, p. 121.

33 Matto de Turner, Clorinda (1902): «Don Juan de Espinosa Medrano, o sea el Doctor Lunarejo (1887)», en: Mendiburu, Manuel de / Palma, Ricardo (eds.): *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*, Lima.

34 Para una valoración de las dos biografías del *Lunarejo* publicadas por Matto de Turner, véase Cisneros, Luis J. (1988): «Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: nuevos datos biográficos», en: *Revista de Indias* 48/182-183, pp. 327-347, y Guibovich Pérez, Pedro (1988): «Biobiografía de Juan de Espinosa Medrano», en: *Boletín del Instituto Riva Agüero* 15/122, pp. 43-53.

35 Véase Tamayo Rodríguez, J. Agustín (1971): *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano: 'El Lunarejo'*, Lima, p. 109.

36 *Anales del Cuzco* (1600-1750), Lima 1901, p. 172. Para las bibliografías de Espinosa Medrano, véase Carilla, Emilio (1946): *El gongorismo en América*, Buenos Aires, e id. (1977): *Estudios de literatura hispanoamericana*, Bogotá, pp. 44-47.

37 Se trata, por ejemplo, de una confusión entre Espinosa Medrano y Espinosa de Monteros, un *mineur* contemporáneo al autor.

38 Luis Alberto Sánchez se refiere a los artículos publicados en las revistas *Mercurio* y *El Parnaso Peruano*.

39 En su estudio sobre la lógica de Espinosa Medrano, W. Redmond analiza la elaborada filosofía escolástica del *Lunarejo*, central para el siglo XVII hispanoamericano. Véase Redmond, Walter (1974): «Latin American colonial Philosophy: The Logic of Espinosa Medrano», en: *The Americas* 30/4, pp. 475-503.

nista y gongorista. Todo ello refleja un prejuicio respecto de él. En general, una larga tradición crítica considera a *El Lunarejo* como una *rara avis* en el panorama de las letras coloniales. La revalorización local del escritor tiene una perspectiva esencialmente indigenista. La visión indigenista de Espinosa Medrano disiente de la autopresentación del autor y de la opinión de sus contemporáneos que concibieron al «fénix criollo» como cuña de la cultura americana.⁴⁰ En casi todos los prefacios a sus obras, *El Lunarejo* señala su propia conciencia acerca de la diferencia cultural frente a España. Introduce el *Apologético* con las palabras: «Tarde parece que salgo a esta empresa, pero vivimos muy lejos los Criollos»,⁴¹ identificándose en la edición de 1662 como «pluma de Orbe Indiano [que] se abate a los pies de V. Exca», mencionando en la presentación de su *Philosophia Thomística* que los europeos sospechan «que los estudios de los hombres del nuevo mundo son bárbaros»,⁴² etc. Todavía al comienzo del siglo XIX, en base a la concepción climatológica de la historia, Fray Ignacio de Quezada subraya en su *El Clima de Lima y su Influencia en los seres organizados, en especial en el hombre* la calidad de mestizo del *Lunarejo*: «Desde el principio de su dedicatoria, el mestizo quiere deshacer el viejo prejuicio inveterado.»⁴³

40 En efecto al comienzo del XVII la presencia de criollos es notable. Como gobernador del Perú (1615-1621), el príncipe de Esquilache, don Francisco de Borja y Aragón, se dio cuenta de la necesidad de atraer y aculturar de modo organizado a los grupos indígenas privilegiados, especialmente a los hijos de los caciques cuya labor de intermediarios era esencial para la explotación de las riquezas agrícolas y metalúrgicas andinas. Con este propósito creó dos colegios especiales, el de San Francisco de Borja (1619) en el Cuzco, y el del Príncipe (1620) en Lima, regentados ambos por los jesuitas, como lo fueron igualmente los colegios mayores dedicados a la instrucción secundaria en el Cuzco, San Bernardo (1619) y el Colegio Seminario de San Antonio Abad (1598, a partir de 1692 universidad), destinado a la educación de los menos privilegiados, donde estudió *El Lunarejo*. Es importante subrayar el papel desempeñado por la Compañía en la catequización de los indígenas y mestizos, así como sus ambiciones de fundar en el Perú una teocracia católica aprovechando estructuras vigentes del Incario. Véase Chang-Rodríguez, «La subversión del Barroco», pp. 127-128.

41 Véase Tamayo Vargas, Augusto (1982): «Lo barroco y 'El Lunarejo'», en: Espinosa Medrano, Juan de: *Apologético*, ed. por Augusto Tamayo Vargas, Caracas (Biblioteca Ayacucho; 98), p. XXXII. Esta autodefinición es también señalada por Sánchez, Luis A. (?1963): *Escritores representativos de América*, Madrid, p. 90.

42 Véase Tamayo Vargas, Augusto, «Lo barroco y 'El Lunarejo'», pp. XLI y XLII.

43 Quezada, Fray Ignacio de (?1815): *El Clima de Lima y su Influencia en los seres organizados, en especial en el hombre*, Madrid; véase Tamayo Rodríguez, *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano*, p. 57.

III

LA NACIÓN PERUANA INDEPENDENTISTA: MEDIACIÓN INDIGENISTA DEL CRIOLLISMO COLONIAL

Al final del siglo, el indigenismo borra la vertiente colonial en la personalidad de Espinosa Medrano enfatizando la producción de obras en quechua. En la Nación Peruana, de hecho, sólo el paradigma indigenista permite mediatizar la idea de que existen sujetos coloniales independientes. Identidad cultural e independencia política tienen en el Perú un desarrollo antagónico. La historia de la Nación Peruana no se hace eco de la idea de emancipación criolla. Mientras que se busca la independencia mental en tradiciones prehispánicas, la génesis del movimiento autonomista que lleva a la independencia política se considera un reflejo de las ideas europeas importadas por los criollos de sus viajes a Europa —así por ejemplo en *Precursores de la Independencia de Chile* o en la *Crónica de 1810* de Miguel Luis Amunátegui.⁴⁴ La disyuntiva entre independencia política, llevada a cabo por sectores mentalmente dependientes de Europa, y emancipación ideológica, vinculada a la imagen indigenista de la cultura, se explica a partir de la larga historia de rebeliones en el Perú. Inmediatamente reprimidas, las rebeliones formaron la conciencia de que el pueblo indígena había contribuido a formar las *montoneras*, conciencia todavía viva en 1812, como lo demuestra un *pasquín* en Huamangua y la rebelión de Mateo Pumacaha en Cuzco (1814). Desde el siglo XVII hasta el 1780, cuando estalló la rebelión de Túpac Amaru II,⁴⁵ se habían producido más de 17 motines de indios y mestizos.⁴⁶ La revolución de Túpac Amaru II que fracasó fundamentalmente por la traición de los caciques (*kuraka*) indígenas adictos y comprometidos con el sistema colonial, contribuyó a denunciar el sistema colonial y sus instituciones, retrasó al mismo tiempo el advenimiento

44 Véase Picón Salas, *De la Conquista*, p. 175.

45 José Gabriel Kuntur Kanki, *kuraka* de Pampamarca, Surinama y Tungasuva. Acerca de las rebeliones indígenas en la Independencia en el Perú, véase Yaranga Valderrama, Abdón (1979): «El papel de las comunidades indígenas en la guerra de la Independencia del Perú», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, pp. 217-240.

46 Véase la sinopsis de Yaranga Valderrama, «El papel de las comunidades indígenas», p. 229.

de la Independencia en el Perú.⁴⁷ Desde el 1819, de hecho, el Perú fue el bastión de la actitud colonialista-peninsularista-fidelista, es decir de conservadores a ultranza, continuistas y conformistas, que se opusieron con éxito al grupo provincialista-criollista-autonomista.⁴⁸ Asimismo, la contribución criollista a la Independencia es radicalmente contradictoria.⁴⁹ Consecuentemente, ni los criollos ni el criollismo tienen calidad de mediadores de la emancipación de la conciencia nacional. *Criollo*, en el Perú, sigue siendo un criterio étnico y social que les corresponde a los blancos de la costa. Los criollos representan el poder colonial que permanece en el Estado Peruano sin interpretar a la totalidad de la nación. Si bien *criollo* quiere inicialmente decir meramente *nativo* de América⁵⁰ —bajo esta acepción lo usa también *El Lunarejo*—, el concepto adquiere connotaciones étnicas y de jerarquía social, especialmente con el aumento del porcentaje de mestizos —inicialmente apenas el 16% de la población— y con una marginación social creciente. Al establecerse la nación, el término *criollo* abarca solamente a los criollos de la costa, que discriminan a los indígenas. Los criollos fundan el estado sin buscar la utopía de la nación como totalidad.

47 Lo mismo vale para el destino de los liberales en España, fuertemente inmovilizados por la cercanía de la Revolución Francesa contra la que la monarquía española, especialmente la Inquisición, construyeron un «cordón sanitario». La Revolución Francesa tuvo un impacto más ambivalente en el Perú. Los revolucionarios franceses lanzaron en dirección de América una amplia campaña de propaganda, la cual produjo unas conmociones por todo el continente particularmente en 1794. Pasquines y octavillas inspiraron temor a la Corona que reaccionó, a partir de 1789, con la máquina del Santo Oficio, censurando los escritos. Véase Domergue, Lucienne (1979): «Inquietudes americanas en tiempos de la Revolución Francesa», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, p. 249.

48 Los *criollistas*, orientados a las Cortes de Cádiz, querían juntas autónomas en nombre de Fernando VII, sin ideas independentistas. Solamente después del fracaso de las Cortes y la restauración de la monarquía absoluta de Fernando VII empezaron tendencias *independizantes* en el Perú. Véase Céspedes del Castillo, Guillermo (1983): *América Hispánica (1492-1898)*, vol. 4 de la *Historia de España*, dir. por Tuñón de Lara, Barcelona, p. 428.

49 Como lo subraya Lavallé, también en el Perú los criollos son los protagonistas de la reivindicación americana de su tiempo. Véase Lavallé, «El substrato criollista», pp. 15-21. Sin embargo, la ambivalencia del movimiento liberal se muestra abiertamente en los órganos liberales de publicación como la revista *Mercurio Peruano*.

50 Arrom subraya que la aplicación genérica de *criollo* como *nativo* se extiende a todas las clases y no tiene originariamente ningún valor, ni laudatorio ni depreciativo. «Negro criollo» distingue, por ejemplo, los nativos de los «negros bozales», nacidos en África. Véase Arrom, *Certidumbre de América*.

IV

LA IMAGEN INDIGENISTA DEL *LUNAREJO* EN EL PERÚ

El discurso nacional del tardío ochocientos trastrueca la recepción de Juan de Espinosa Medrano: la imagen colonial de mestizo criollo del 1600 se transforma en una imagen indigenista, que, en el siglo XX, desemboca en el mestizaje. La utopía social del mestizaje forjada por Mariátegui y llevada a la altura de modelo cultural por José María Arguedas⁵¹ fue el medio por el cual el concepto de *criollo* ingresó en la historia nacional adoptando el sentido —criollista— de mezcla nativa americana. Sólo con un matiz indigenista, el fenómeno cultural del criollismo puede corresponder a los anhelos de emancipación de la Nación Peruana⁵² y proporcionar también el fundamento para que se consiga aceptar la retórica barroca. En las distintas fases de la presentación del *Lunarejo* por Luis Alberto Sánchez se observan las distintas fases de la mediación del criollismo.

En su *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Luis Alberto Sánchez, como Mariátegui, desconoce la originalidad de los poetas barrocos.⁵³ En los escritos posteriores, por ejemplo, en *Escritores representativos de América*,⁵⁴ por el contrario, considera a Espinosa Medrano como el ejemplo de una «arquitectura y decoración» criollas. En ello reside el sello y la tendencia de «todo indio americano» llevando, pues, al encuentro de las culturas, a la biculturalidad y al estilo barroco de matiz americano. El adjetivo «criollo» sirve ahora para expresar la peculiaridad del Barroco de América: «[...] estaba naciendo el barroco criollo.»⁵⁵ Sin embargo, bajo la máscara barroca, *El Lunarejo* sigue siendo el ejemplo de un personaje intelectual independiente sin transcendencia literaria —ejemplo ya sumamente alabado por Mariátegui («gongorista sin humillaciones»): las palabras «patria, criollo, indio, Cuzco, adquirirían inequívoco tono de dolidas protes-

51 Además de las novelas, véase Arguedas, José M. (1975): «El complejo cultural en el Perú», en: id.: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, pp. 1-9.

52 Dicha acepción corresponde al «indigenismo cultural» de Arguedas, más cercana al mestizaje, que W. B. Berg distingue del «indigenismo étnico y sociopolítico» (Mariátegui). Véase Berg, Walter B. (1995): *Lateinamerika – Literatur, Geschichte, Kultur: Eine Einführung*, Darmstadt, pp. 189-192.

53 En la época de la colonia «se imitó servilmente»; véase Sánchez, Luis A. (1947): *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Lima, p. 20.

54 Sánchez, Luis A. (1963): *Escritores representativos de América*, Madrid.

55 Ibid., p. 85.

ta», así la valoración de Luis A. Sánchez.⁵⁶ Recién en su ensayo «Barroco, Renacentismo, Gongorismo, Culteranismo y su versión hispanoamericana: notas sobre 'El Lunarejo'»⁵⁷ aparece la coincidencia de *criollo* y del paradigma cultural del Barroco vigente en el resto de América Latina en los años setenta. El concepto cultural del Barroco corresponde a la acepción forjada por Alejo Carpentier⁵⁸ que Luis A. Sánchez modifica recalcando la posible preexistencia de los elementos culturales indígenas en las formas arabescas y en la tendencia prehispánica hacia el esperpento.⁵⁹ También El Inca Garcilaso, amigo de Góngora, anticipa, según Luis Alberto Sánchez, el mitologismo culterano. En Góngora reconoce el estilo más cercano al Barroco americano y el modelo más afortunado, heredando el culteranismo el acervo clásico del Renacimiento⁶⁰ —un argumento que usan igualmente los partidarios del antibarroco.

Al fin y al cabo, a pesar de un barniz barroco, el concepto de *criollismo* de Luis A. Sánchez no influye substancialmente sobre la clave hermenéutica, indigenista, que prevalece en las lecturas peruanas.⁶¹ *El Lunarejo* es un mito nacional, sinónimo de reivindicación indígena, un «Demóstenes Indiano», al que se hace referencia también en vista de los defectos físicos

56 Ibid., p. 88.

57 Sánchez, Luis A. (1978): «Barroco, Renacentismo, Gongorismo, Culteranismo y su versión hispanoamericana: notas sobre 'El Lunarejo'», en: *XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: el Barroco en América; literatura hispanoamericana; crítica histórico-literaria hispanoamericana* (1975), Madrid, pp. 281-288.

58 Las analogías con el concepto de Carpentier son evidentes: el Barroco trasciende épocas históricas y se encuentra en el Modernismo y en la literatura moderna en general (Borges, Owen, Torres Bodet, Asturias, etc.; véase Carpentier, Alejo (1976): *Tientos y diferencias*, Montevideo, p. 286); tiene una medida del tiempo distinta de los europeos; es la expresión de un transfondo y una esencia romántica que se expresa también en el hiperrealismo o realismo mágico. Como para Carpentier, lo real maravilloso y lo barroco americano se corresponden.

59 Sánchez, «Barroco, Renacentismo, Gongorismo», p. 283.

60 Ibid., p. 285.

61 Vargas Llosa, obviamente, disiente del paradigma indigenista y adopta la visión criolla. En su comentario del *Apologético*, subraya que *El Lunarejo* afianza ambas tradiciones latinoamericanas, la herencia andina y los aportes culturales del Occidente: «En su texto [...] hay una voluntad de apropiación de una cultura que adelanta lo que es hoy, intelectualmente, América Latina», en: Vargas Llosa, Mario (1987): «'El Lunarejo' en Asturias», en: *ABC* el 23 de noviembre, p. 123. La faz criollista se encuentra también en la introducción de Tamayo Vargas a su edición de las obras de Juan de Espinosa Medrano de 1982 (Biblioteca Ayacucho; 98). Tamayo Vargas subraya, de hecho, el interés del *Lunarejo* por las transposiciones castellanas llevadas a cabo por Góngora y por otros escritores españoles, añade argumentos suplementares: Góngora corresponde al Barroco de Indias por su fuerza de asimilación del latín y por la frecuencia del hipérbaton que Espinosa Medrano define como «un traspasamiento en que, o la palabra, o la sentencia truecan su orden», en: Tamayo Vargas, «Lo barroco y 'El Lunarejo'», p. XXXVII. También Cisneros presenta una lectura subversiva del *Lunarejo*. Véase Cisneros, Luis J. (1980): «Relectura del 'Lunarejo': el 'Can del Cielo'», en: *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura* 4/2, pp. 171-177.

del *Lunarejo* (por ejemplo el lunar en la cara). El mito se alimenta de las leyendas biográficas de Espinosa Medrano⁶² y se basa en toda una tradición indigenista⁶³ que, partiendo de sus textos en quechua le considera también como un precursor del indigenismo lingüístico.⁶⁴

Cabe observar, por el contrario, matices distintos de la vertiente indigenista en la obra del escritor nacional Ricardo Palma. En el llamado «costumbrismo» de *Tradiciones peruanas* es el criollismo el que ocupa un lugar privilegiado. Si bien *El Lunarejo*, tal vez por ser Ricardo Palma crítico de cualquier «tributo al gongorismo», al autor no le parece digno de ninguna mención de relieve,⁶⁵ sin embargo, al comentar a otros escritores, se hace eco de las estrategias retóricas y subversivas, especialmente de la sátira barroca.

V

CRIOLLISMO EN *TRADICIONES PERUANAS* (1872-1918) DE RICARDO PALMA

Como lo observa Edith Palma, la nieta de Ricardo Palma, en su prefacio a la edición de 1968, el costumbrismo de Ricardo Palma no es peruano en virtud de una ficción lingüística del habla popular, marcada por peruanis-

62 Además del nacimiento ilegítimo de Espinosa Medrano, se hace referencia a una leyenda sobre el reconocimiento oficial de su madre cuando, siéndole vedado a una pobre india entrar en la Catedral de Cuzco donde Espinosa Medrano predicaba en presencia del Virrey, interrumpió él la prédica, «pidió al auditorio que dejase entrar aquella mujer, que aunque Indiana [sic] y aunque pobre y despreciable, era madre suya», en: Velasco, Juan de: *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, vol. 1, escrita en 1789, publicada en Quito en 1844. Véase García Calderón, Ventura (ed.) (1925): *Apologético en favor de D. Luis de Góngora*, New York/Paris, p. 401.

63 Esta visión del hombre *Lunarejo* y de su «genio indiano» es común en el indigenismo de los años 20-30. Se puede mencionar el estudio de José de la Riva Agüero (*P. Pruvonena*) (1858): *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*, Paris, y Alfredo Yépez Miranda (1946): *Signos del Cuzco*, vol. 2: Espinosa Medrano, Juan de, fl. 1660, Lima. Para la presentación indigenista de la recepción del *Lunarejo*, véase Tamayo Rodríguez, *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano*.

64 Ya Clorinda Matto de Turner había subrayado el bilingüismo del *Lunarejo*. Las traducciones de textos en quechua proporcionadas por Matto de Turner muestran imágenes de religión mestiza, confirmadas también por el alegorismo de sus autos sacramentales. En éstos, Cristo se iguala al sol incaico y es un traductor de la religión incaica al monoteísmo católico. Véase Matto de Turner, «Don Juan de Espinosa Medrano», p. 71. Contrariamente al caso de México, las imágenes sincréticas de la colonia entran en el discurso nacional sólo como herencia indígena.

65 Resume, por ejemplo, los artículos sobre *El Lunarejo* en el *Diccionario Histórico-biográfico del Perú* (1877) de Manuel Mendiaburu. En la Biblioteca Nacional que Ricardo Palma reconstruye después del saqueo de la guerra del Pacífico, se encuentra una edición original del *Apologético*, obsequiada por José Bravo en 1889. Entre los escritores barrocos desmonta Palma también a la poeta Amarilis. Amarilis es vista como una invención de escritores masculinos quienes, con un nombre femenino, buscan la atención del público para obras de escaso valor.

mos, sino más bien por el «tejido hispánico-criollo-peruano» de su expresión idiomática.⁶⁶ Ricardo Palma se transformó en un poeta nacional y en un «cronista del pueblo» por haber interpretado intertextualmente las voces de las tradiciones peruanas de diversas épocas. Aprecia el poeta seiscentesco Juan del Valle y Caviedes y subraya su ingenio satírico de criollo.⁶⁷ *Criollo* significa para Ricardo Palma alguien «nacido allá», como lo constata acerca del Inca Garcilaso de la Vega. Criollismo es, pues, un rasgo americano sin limitaciones nacionales. Es un rasgo debido a la continuidad de la tradición española que, adoptada en el Nuevo Mundo, se carga de una mirada excéntrica hacia la cultura de España. Dicha mirada fue ya la característica de los conquistadores, llamados «Quixotes de ultramar».⁶⁸ El concepto de *criollo* define entonces lo particularmente americano dentro de lo universal. Palma reconoce en el «Quijote», que había leído en la edición llevada a Lima por Avendaño, un amigo salmantino de Cervantes,⁶⁹ una línea importante de la tradición española de América. En el ensayo dedicado al Quijote⁷⁰ señala la fuerte presencia de Cervantes en México, en donde se editó la primera de las seis ediciones americanas (1833). Haciéndose abogado de la herencia española, desarrolla una idea *criollista* de cultura americana. La cultura española en América, transformada en «cosa o costumbre propia de los países americanos»,⁷¹ hace parte del transfondo al que el «cronista» de todo el pueblo⁷² tiene que mirar. La ideología de la nación no es suficiente para expresar la cultura, como lo

66 Palma, Edith (1968): «Prólogo», en: Palma, Ricardo: *Tradiciones peruanas completas*, ed. por Edith Palma, Madrid, p. XXXI. El lenguaje de las *Tradiciones* contiene tanto neologismos, de lo que resultó una larga querrela con la Real Academia de la Lengua, como los así llamados arcaísmos, especialmente en las crónicas *El Perú de los Virreyes*. La presentación de los llamados «arcaísmos» coloniales revela la convicción del autor de que la ruptura con el sistema político de España no excluye la continuación de la tradición española. Véase también Palma, «Prólogo», p. XXIV.

67 Ricardo Palma redactó el prólogo a la colección de poesías de Caviedes, impresa en Lima en 1873. En varios textos de las *Tradiciones peruanas*, Palma considera a Caviedes como un «Quevedo limeño», pp. 471 y 838. Del Barroco rechaza Palma todo rasgo de gongorismo, ausente en Caviedes: «En la regocijada musa de nuestro compatriota no hay ese alambicamiento culterano [...]. Décimas y romances tiene Caviedes tan frescos, tan castizos, que parecen escritos en nuestros días.» Véase Palma, Ricardo (1968): «El poeta de la ribera Don Juan del Valle y Caviedes (1683)», en: id., *Tradiciones peruanas completas*, ed. por Edith Palma, Madrid, p. 469.

68 Al continuar la tradición española, América Latina interpreta, por medio de la excentricidad, la vertiente utópica representada por el héroe cervantino quien rebasa los límites nacionales o regionales. Véase Palma, «Prólogo», p. XXIV.

69 Cervantes mismo solicitó un envío al Perú; su solicitud fue rechazada en 1590.

70 Véase Palma, Ricardo (1968): «Sobre el 'Quijote' en América (1605)», en: id., *Tradiciones peruanas*, pp. 251-255.

71 Véase la cuarta acepción del *Diccionario de Autoridades*.

72 Véase la carta de Ricardo Palma a Carlos Toribio Robinet, en: Palma, «Prólogo», p. XXIV.

subraya el autor en el ensayo XXVIII:⁷³ como miembros del pequeño grupo literario del Perú independiente, nacidos durante la república, «cumplíamos romper con el amaneramiento de los escritores de la época del colonialaje.»⁷⁴ Palma es conciente de la nueva tarea de la literatura que por ejemplo valoriza poco los poemas; rehusa, sin embargo, «renegar el pasado»:

Pertenecen [los versos] a una época determinada de la literatura nacional y, relegándolos al olvido, negaría un contingente, necesario acaso en el porvenir, para todo el que se proponga estudiar el desenvolvimiento gradual de las bellas letras en la patria de Caviedes, Peralta, Olavide, Valdés y Felipe Pardo.⁷⁵

La tradición del Barroco quevediano⁷⁶ es la base de la sátira de Palma sobre la época colonial. En un texto titulado «El ombligo de nuestro padre Adán» relata el octavo autodafé de Lima, en el que fue quemado el bachiller Juan del Castillo, según Ricardo Palma un «limeño de regocijada musa y sazonado ingenio»,⁷⁷ por haber lanzado una controversia sobre el ombligo de Adán como signo de origen terreno del primer hombre. El debate, según el autor una «tamaña bobería»,⁷⁸ fue suficiente para provocar la sospecha de la Inquisición. Al satirizar contra el Santo Oficio y al desmontar la Contrarreforma, la argumentación de Ricardo Palma desemboca en la pregunta de cómo entender la identidad:

Quépanos, sí, a los católicos hijos de esta tres veces coronada ciudad de los reyes del Perú la satisfacción de decir a boca llena, y en encomio de nuestra religiosidad católica-apostólica-romana, que el único limeño a quien la Inquisición tuvo el gusto de achicharrar fué el bachiller Castillo, y aun éste no fué limeño puro, sino retoño de portugueses.⁷⁹

Partiendo del discurso católico españolizante («en encomio de nuestra religiosidad católica-apostólica-romana») pasa el narrador a un registro y a un nivel retórico popular («tuvo el gusto de achicharrar») introduciendo un elemento heterodoxo (retoño de portugueses). Es fácil reconocer las estra-

73 Se trata de la parte de las *Tradiciones peruanas* titulada «La bohemia de mi tiempo».

74 Palma, *Tradiciones peruanas*, p. 1321.

75 Ibid.

76 Sobre la tradición satírica del Barroco español, véase Díez Borque, José M (1987): «Algunas calas provisionales en la poesía de sátira y transgresión religiosa en el Barroco español», en: Calabré, Giovanna (ed.): *Identità e metamorfosi del barocco ispanico*, Napoli, pp. 43-64.

77 Palma, *Tradiciones peruanas*, p. 256.

78 Ibid., p. 257.

79 Ibid., p. 258.

tegias del *Barroco de Indias*: el narrador vuelve la mirada imperialista a los españoles y la desfigura irónicamente. La voluntad colonial de demoler a un representante de la herejía limeña erró su objetivo. La fuerza de la cultura peruana se encuentra propiamente en su «impureza» cultural, capaz de sobrevivir a la obsesión española por el casticismo y al poder colonial que derrumba al limeño sin poder suprimir su herencia cultural múltiple.

Según la manera barroca,⁸⁰ varias crónicas del Virreinato son parodias satíricas y antimitos contra la autoridad de la mitología histórica española. «Pícaros portugueses judaizantes» que combaten contra el dogma de la «Inmaculada Concepción», crean, por ejemplo, un antimito de Santiago.⁸¹ No cabe duda de que Ricardo Palma, contrariamente al discurso nacional peruano, se pone al lado del arte criollo y de una mezcla subversiva de culturas en la que se expresan sujetos picarescos. Ricardo Palma anticipa la lectura criolla que ve en *El Lunarejo* el caso individual que permite dignificar a un pueblo, paradójicamente a través de su capacidad para asimilarse a los códigos culturales dominantes y romperlos irónicamente.

Ahora bien, el matiz indigenista del criollismo, hallado en el discurso nacional del Perú, se diferencia radicalmente del criollismo en Mesoamérica y en México, que, por el contrario, con los símbolos mestizos, adquirió también los valores criollos como valores fundadores de la nación.

VI

EL COMPROMISO DEL CRIOLLISMO NACIONAL EN MÉXICO

La Nación Mexicana no carece de argumentos para integrar en su identidad nacional la vertiente colonialista de la cultura criolla. El criollismo como discurso nacional tuvo en México un éxito sensible. Ya para Sigüenza y Góngora, criollismo es sinónimo de mestizaje, cuya efigie es la interpretación de Quetzalcóatl como evocación metafórica del apóstol Tomás. Inicialmente, el grupo social de los criollos no se apartó de las reivindicaciones indígenas del México independiente, expresadas por los símbolos de

80 La recepción cosmopolita, criolla y barroca es el eje del prólogo de Edith Palma. La composición de los textos, exento de cualquier romanticismo, es, por ejemplo, barroca: «[...] en ese poner y recomponer barroco, que más tarde –en el apogeo de su dominio y de su personalidad– supera, adhiriéndose al realismo de la picaresca», en: Palma, «Prólogo», p. XXII.

81 Véase «El caballero de la virgen (1617)», en: Palma, *Tradiciones peruanas*, Madrid, pp. 296-298.

mestizaje que el Estado criollo adopta como símbolos nacionales⁸² de «patriotismo criollo», según la fórmula de Héctor Aguilar Camín: «La historia del patriotismo criollo es, en gran parte, la de una poderosa ingeniería simbólica destinada a construir la idea de una nación mexicana alternativa al dominio español.»⁸³

A esta altura de la argumentación, el parangón entre Perú y México es esclarecedor. En el Perú, criollos e indígenas forman dos culturas opuestas que, a partir de la Independencia, sólo subrepticamente se encuentran en unos textos literarios. En México, por el contrario, la *invención nacional* de acervo criollo encuentra sus raíces en el pasado prehispánico. Fray Servando Teresa de Mier rescató el pasado prehispánico de sus estigmas de barbarie y diabolismo, transformando el mito indígena de Quetzalcóatl en efigie fundadora de un cristianismo primitivo mexicano. Fray Servando re-vivificó la teoría de la identidad entre el apóstol Tomás y Quetzalcóatl, identidad comprobable según el «bautismo retrospectivo» cristiano del pasado prehispánico propuesto por el historiador italiano Lorenzo Boturini.⁸⁴ El culto guadalupano dio aún la prueba de la preferencia de Dios por la tierra mexicana, oprimida por el dominio español.⁸⁵ Las tesis son conocidas por varios ensayos culturales de Octavio Paz.⁸⁶

En los movimientos independentistas, los criollos se sirvieron de la idea de una nación original mexicana, indígena, arrastrada por la Conquista, cuya reivindicación conviene a los afanes independentistas. En su *Historia antigua de Méjico*, Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) había preparado el discurso de la nación, liberando la imagen de un cristianismo

82 El antropólogo e historiador Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945) opina en su «Origen de las clases medias» (en: id.: *Obras completas*, vol. 6, México, pp. 559-571), que al comienzo del siglo XIX existen 1.245.000 criollos –españoles nacidos en América– y 1.412.100 «castas», es decir cruzamientos entre los diversos elementos étnicos que se habían agrupado en dieciséis categorías. Mendizábal corrige la idea falsa «muy generalizada, de que los criollos, en conjunto, eran una clase privilegiada». Véase Instituto de Investigaciones Históricas (ed.) (1973): *México en el siglo XIX: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, pp. 80-82.

83 «Invención de México» es el título del primer capítulo de *Subversiones silenciosas*, que Héctor Aguilar Camín, historiador del grupo «Nexos», dedica al surgimiento de la idea de la nación, México 1993, p. 22.

84 Véase Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 24.

85 Véase *ibid.*, p. 23. Cabe subrayar que, a pesar del rechazo del Perú independiente, las imágenes mestizas de los criollos seiscientos fueron tan fértiles en el Perú como en México. Véase más tarde la imagen subversiva que Espinosa Medrano deslinda de Santa Rosa.

86 Contrariamente a Aguilar Camín que según el modelo de O'Gorman subraya la idea de que los mitos del sincretismo corresponden a una «invención» nacional, ofrece Octavio Paz los símbolos mestizos como clave hermenéutica del pasado. Paz se hace eco, por lo tanto, del ideario nacional, obliterando el nacionalismo de este discurso.

indígena de los vestigios demoníacos que le habían impuesto los cronistas, comparando el pasado prehispánico a la civilización grecolatina. Con la correspondencia de Quetzalcóatl y Santo Tomás, Sigüenza y Góngora había preparado el terreno para Francisco Servando Teresa de Mier. El sincretismo barroco que implica –al menos subrepticamente⁸⁷– el posible surgimiento de la conciencia cultural, fue común a los sujetos virreinales.⁸⁸ Sin embargo, sólo en México constituyó un momento importante de las reivindicaciones criollas y facilitó, pues, el paralelo entre criollismo, mestizaje y patriotismo nacional.

Cabe subrayar la continuidad entre el imaginario criollo colonial y los discursos nacionales mexicanos así como la importancia del clero criollo en los siglos XVII y XVIII para la formación de la conciencia independentista, desde la aparición de la Virgen de Guadalupe (1532) hasta los símbolos de los ejércitos de Hidalgo y Morelos.⁸⁹ El criollismo de la Independencia todavía es un concepto abierto a la totalidad de la nación futura. Con los ideólogos como Hidalgo, Morelos, Fray Servando y Bustamante, la idea de nación comprende la alianza de las capas sociales (criollos, castas e indios contra el poder español). Esta concepción de criollismo, empero, cambia a lo largo del siglo XIX. La historia del surgimiento de la Nación Mexicana es la historia de la pérdida progresiva de la extensión del concepto de nación,⁹⁰ la cual termina efectuando un pacto de independencia

87 En los últimos estudios sobre el barroquismo como estilo de *contraconquista*, la imagen del sujeto sometido que parece resultar de la dedicación, ha sido corregida. Muy en general, la libertad estilística y el culto del ingenio barroco permitían al intelectual americano afirmar ante sí y ante la sociedad los valores intrínsecos de su individualidad y proclamar su igualdad de condición respecto de quien escribía en el Viejo Mundo, razón por la que el Barroco gozó de vigencia hasta fines del siglo XVIII.

88 Cabe subrayar que Sigüenza y Góngora aplicó a México la teoría lanzada por el peruano Antonio de la Calancha (1639) sobre la correspondencia entre el paraíso y el Nuevo Mundo y sobre la presencia del apóstol Tomás en tierras americanas, una teoría que, por medio del sincretismo simbólico de las reivindicaciones criollistas, tuvo mucho más éxito en México. Véase Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 23.

89 En 1810, Hidalgo y Morelos adoptaron la imagen de la Virgen de Guadalupe para sus estandartes. Luego, su propio destino trágico fue comparado con los de Cuauhtémoc y Moctezuma. El Congreso de Anáhuac, que Bustamante quiso formar, subrayó la analogía de aquel presente insurreccional con los grandes momentos de resistencia indígena del pasado prehispánico. Véase Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 25.

90 Véase por ejemplo el artículo 11 de «Sentimientos de la nación» de José María Morelos en: *Primer centenario de la Constitución de 1824*, en: Instituto de Investigaciones Históricas, *México en el siglo XIX*, pp. 224-233, aquí p. 225: «11º Que la patria no será del todo libre y nuestra, mientras no se reforme el gobierno, abatiendo al tiránico, substituyendo el liberal y echando fuera de nuestro suelo al enemigo español que tanto se ha declarado contra esta Nación.»

aristocratizante, corporativo, quietista⁹¹ en el que desemboca, paradójicamente, también la idea de la nación criolla de Juárez.⁹² Como lo subraya Aguilar Camín, «todos los momentos posteriores de afirmación y reinención nacional incorporarían de alguna manera las nociones fundadoras del patriotismo criollo: el guadalupanismo y la hispanofobia, la exaltación del pasado indígena, la idea de la Colonia como un reino de sombras y la exaltación de Quetzalcóatl.»⁹³ Los símbolos sincréticos, que integran el elemento cultural indígena, acompañan las distintas fases del Estado mexicano de la Independencia hasta nuestros días. Sin embargo, no tienen correspondencia en la historia fáctica de la nación, la cual adoptó una retórica que, al negar el pasado de la Colonia, mantuvo los rasgos colonialistas y, entre otras cosas, «el peso del prestigio de la autoridad, el paternalismo ejercido desde la cúpula y el patrimonialismo burocrático», así Aguilar Camín.⁹⁴

El abandono de la idea de una nación comprensiva de las varias capas sociales y étnicas, dibujada por Hidalgo y Morelos, en favor de un estado independiente que sigue siendo autoritario y colonialista se explica, entre otras cosas, por el miedo de la élite frente a la fuerza de rebelión de campesinos e indígenas. Se renueva así el miedo de la capa criolla que había impulsado el discurso antiindígena de Sigüenza y Góngora en ocasión del motín de 1635. Al revés de sus ideólogos (Hidalgo, Morelos, Servando de Mier y Miranda), cuyos anhelos independentistas comparte la sociedad criolla de fin de la Colonia, esta última, a lo largo del siglo XIX, retrocede espantada ante la amenaza de la pérdida de su hegemonía social por una rebelión plebeya como la de Hidalgo.

Por otro lado, las masas indígenas, contrarias a cualquier tipo de reforma que no fuese en favor de la propiedad comunal, fueron el eje de la resistencia contra la formación de una nación liberal.⁹⁵ Según Jean Meyer, entre 1829 y 1910, hubo en México cerca de 53 rebeliones de índole agraria contra las leyes modernizadoras. En México existe, pues, un anta-

91 Véase Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 26.

92 Aguilar Camín desmonta menos claramente el mito de Juárez. En la novela histórica de Del Paso, Fernando (1987): *Noticias del Imperio*, Barcelona, pp. 29-45, el liberalismo de Juárez se alimenta de mitos europeos del *bon sauvage* que traicionan la existencia concreta de las comunidades indígenas. En ese contexto, véase también Borsò, *Mexiko jenseits der Einsamkeit*, cap. II. 2.1.

93 Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 26.

94 Ibid.

95 Se trata de una tesis de Jean Meyer citada por Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 28.

gonismo entre el liberalismo, es decir, la reforma liberal, modernizante, que quería «descolonizar» y «desindigenizar»⁹⁶ y las comunidades indígenas que se veían amenazadas por los planes liberales referentes a una «democracia de pequeños propietarios acomodados».⁹⁷ Otra vez, la comparación con el Perú, es esclarecedora: mientras que allá el antagonismo entre la nación criolla y conservadora y los indígenas fue parte explícita del discurso nacional, la nación liberal mexicana que se establece en 1867, adopta símbolos sincréticos de tipo criollo-mestizo sin correlación fáctica con las capas sociales indígenas. Para los liberales mexicanos, hijos del regalismo español, el elemento indígena es, de hecho, un peso muerto.⁹⁸ La guerra civil de la Reforma (1857-1861) y el apoyo de la intervención francesa por los regalistas fue un resultado de las luchas internas. Después de los conflictos de 50 años,⁹⁹ con el triunfo de la República de Juárez sobre el Imperio (1867), fecha parteaguas del siglo XIX, la nación adquiere estabilidad y conciencia nacional que une sí las fuerzas liberales contra el extranjero; tampoco en la construcción nacional de Juárez, empero, la parte indígena de la población está incluida. Tanto la tarea de la integración del México regional y rural como la de la fundación de un desarrollo capitalista «han sido realizada[s] en México por el Estado».¹⁰⁰

Es opinión de los historiadores mexicanos de los últimos años que la construcción de la Nación desembocó en el proyecto del Estado nacional en el que la integración del indígena bajo los símbolos mestizos quiere decir desindianización.¹⁰¹ En su estudio sobre el mestizaje, Basave Benítez demuestra el compromiso intrínseco de la idea de la nación con el mestizaje, argumentando que ambos fueron prefigurados en las ambiciones de la

96 Ibid., p. 27.

97 La lucha contra la acumulación feudal en manos eclesíásticas fue, entre otras cosas, el objetivo de las leyes de Reforma (1856) inspiradas por el «Informe sobre la ley agraria» de Gaspar Melchor de Jovellanos y por las Cortes de Cádiz. Los gobiernos de los estados habían venido legislando durante el siglo XIX contra las comunidades indígenas para vender sus tierras: en 1825 Chihuahua, Jalisco y Zacatecas; en 1826 Veracruz; en 1829 Michoacán y Puebla.

98 El constituyente de 1822 había pedido que no se mencionara más a la raza indígena en los actos públicos. También para el constituyente de 1857 el indio es salvaje y tiene que integrarse a la civilización. Véase Aguilar Camín, *Subversiones Silenciosas*, p. 28.

99 Las fases de los conflictos son: el último intento conservador con Santa Anna (1850-1854); la Revolución de Ayutla de 1854 que encumbró a los liberales; la Ley Lerdo de 1856 y la Constitución Liberal de 1857 que desataron la guerra civil (1857-1861) a la que siguió la intervención francesa con el apoyo conservador-regalista mexicano (1862).

100 Véase Aguilar Camín, *Subversiones silenciosas*, p. 35.

101 Véase mi análisis del discurso del mestizaje en *La Mestiza: novela yucateca* (1861), la novela de Eliogio Ancona, en: Borsò, *Mexiko jenseits der Einsamkeit*, cap. IV.

Colonia. La Colonia forja el primer rasgo del mestizaje, es decir la premisa de una cultura autónoma que permite lograr mayor independencia de la metrópolis española. En el siglo XIX el mestizaje implicó un blanqueamiento de la raza, pues sólo la dilución progresiva de la sangre del indio encarnaba el futuro éxito de América. Solamente al final del siglo XIX, con *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez la idea de mestizaje adopta los matices que pasarán a la época revolucionaria en la que emerge el factor *pueblo*. Si Molina Enríquez, al descubrir la necesidad de transformar el ambiente social del indio, llega a la idea de la revolución agraria, es empero para renovar el rasgo nacional del mestizaje que, por las leyes positivistas de selección y de evolución, en la fase de consolidación nacional, se había fortalecido a costa de los indígenas. Molina Enríquez intenta asegurar, junto a la población indígena, también la supervivencia de la Nación Mexicana. La urgencia de la revolución agraria emerge, entonces, no en contra del positivismo, sino a partir de él. La amalgama ambivalente entre el positivismo (de Spencer) y el indigenismo llevada a cabo por Molina Enríquez transmitió la ambigüedad también a las definiciones posteriores del mestizaje.¹⁰²

Ahora bien, en México más que en cualquier otro país de América Latina, el compromiso entre el rechazo de la Colonia por los ideólogos de la nación y el criollismo mestizo del discurso nacional facilita una nueva infiltración subrepticia de métodos estatales colonialistas enemigos del retraso de las culturas indígenas, ocultos bajo la fórmula discursiva del rechazo de la época colonial. La literatura apoya la construcción de la nación al comienzo del siglo por el establecimiento de símbolos mestizos y a raíz del planteamiento de la república de Juárez con un discurso ilustrado y patriótico que se legitima por ser enemigo de todo tipo de barroquismo. La apertura que todavía existe en la literatura del comienzo del siglo en búsqueda de una idea nacional se cierra luego en favor de la imagen de la nación, como se observa en los siguientes ejemplos de Ignacio Rodríguez Galván y de Altamirano.

102 Cárdenas trueca otra vez el mestizaje, substituyendo el nacionalismo de la raza por el nacionalismo cultural. En contra de los manuales de historia que interpretan las fases del mestizaje dentro de una supuesta evolución histórica del pensamiento, Basave Benitez revela la arqueología del mestizaje, otorga a Molina Enríquez un lugar central y logra poner en tela de juicio también el lugar sagrado de los clásicos de la mexicanidad: Gamio, Vasconcelos, Guzmán y Ramos. Véase Basave Benitez, Agustín F. (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, y mi reseña, en: *Notas* 3 (1994), pp. 100-102.

Ignacio Rodríguez Galván es el romántico mexicano conocido en el contexto de la fundación de la *Academia* en la librería de Manuel Galván Rivera —el tío de Ignacio— en el año 1836. A la *Academia* pertenecen los otros románticos, Ignacio Ramírez y Fernando Calderón, así como Covarrubias y Altamirano. Las primeras ediciones de las poesías de Ignacio son editadas por su hermano Antón en los *Anuarios de la Academia* a partir de 1851, después de la muerte temprana del poeta (1842), que pasa a la historia como poeta patriótico menor por la calidad discontinua de su obra¹⁰³ cuya cumbre es el poema épico *La profecía de Cuauhtémoc* (1839). De éste se aprecia el ímpetu patriótico y la crítica de la Conquista. El poema corresponde, pues, al simbolismo criollo que interpreta el México prehispánico en el marco de la religión católica.¹⁰⁴ Existe también otra utopía de la nación criolla que se basa en la integración de la literatura española en la cultura de América: el romance titulado «El anciano y el mancebo», poco conocido tal vez por no corresponder al precepto de la emancipación de España adoptado por la historiografía, relata el encuentro de un joven con un caballero que, en la última parte del texto, se desvela como Miguel de Cervantes. Juventud y vejez se presentan como motivos antagónicos y simbolizan el contraste entre el Nuevo y el Viejo Mundo. En la segunda parte se desarrolla el diálogo entre los protagonistas. El anciano cuenta resignado las desilusiones de una vida al servicio de la corona en defensa de la justicia y de la fe. El joven reacciona con la decisión enfática de luchar contra el mal en nombre de la continuación de una ética caballeresca. En la tercera parte brotan los sueños futuros del joven quien encuentra en el programa romántico de religión, poesía y amor, la fuerza para empeñarse en favor de valores morales y humanos. Cabe subrayar que los ideales no corresponden al programa del Romanticismo de acervo nacional representado por «religión, patria y amor». Más bien, el programa del romance implica un romanticismo revolucionario. El sujeto romántico busca cambios sociales llevados a cabo por una fuerza revolucionaria desatada por la *imagina-*

103 El escritor maneja varios géneros: poemas, ensayos poetológicos, obras de teatro y leyendas con mitos precolombinos. Una bibliografía comentada de 1944 lamenta el olvido de su obra literaria más allá de su «triple sentimiento amoroso, patriótico y religioso», en: González, Manuel P. (1955): «Una influencia inexplorada en Ignacio Rodríguez Galván», en: *Cuadernos Americanos* 14/84, p. 257.

104 M. Menéndez y Pelayo, que llama el poema «la obra maestra del romanticismo mexicano», desconoce el motivo nacional de dicho simbolismo y considera el poema como un ejemplo de «fidelidad a España», en: Menéndez y Pelayo, Marcelino (1893): *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid, p. CXVII.

ción. La fuente de dicha imaginación romántica es un texto que le acompaña incesantemente: *Don Quijote*. Este texto es una biblia, una estrella que le guía. La fuerza creativa de los cambios nacionales brota, entonces, de un texto cardinal de la vieja cultura —un texto literario que el joven escoge por ser utópico y transgresivo contra el sistema político. El diálogo entre el joven y el anciano se percibe como «consonancia en las almas».¹⁰⁵ Aquí también, el futuro latinoamericano parece predestinado para cumplir la utopía del Renacimiento,¹⁰⁶ utopía que llegó a América con la Conquista. Interesante es, empero, el hecho de que el encuentro del viejo poeta y de su heredero no ocurre en el Nuevo Mundo, sino más bien en Madrid. Dicha dislocación es subrayada por la estructura discursiva del romance. Las esperanzas del joven y su juventud se muestran desde la perspectiva del anciano, es decir, a partir de quien ya conoce el padecer, quien, encontrándose al final de la vida, aprecia la juventud: «Como quien de horribidas penas / *Aún* no se ha sentido herir.» De igual manera se describe al anciano con los ojos del joven. La doble focalización interna construye el intercambio de miradas como eje del encuentro de los personajes, que son, por ende, alegorías del encuentro de culturas. El Nuevo y el Viejo Mundo existen, pues, a consecuencia de sus recíprocas miradas. Es, de hecho, desde Madrid que el joven poeta construye las utopías del Nuevo Mundo. Nacida

105 La famosa fórmula del «alma común» al final de *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes, interpretada como metáfora del mestizaje cultural, se construye en el ensayo de Reyes como intercambio dialógico de miradas: la mirada de los conquistadores (2ª parte), de los «conquistados» (3ª parte) y de los libros de viaje, de historia y de historia natural mencionados en la primera parte (por ejemplo Alexander von Humboldt). La visión de Anáhuac corresponde a la visión del historiador (4ª parte), que se encuentra al cruce de intertextos y de miradas. Véase Borsò, Vittoria (1992): «Der moderne mexikanische Essay», en: Briesemeister, Dietrich / Zimmermann, Klaus (eds.): *Mexiko heute*, Frankfurt am Main, pp. 535-566. La propuesta del encuentro entre el Nuevo y Viejo Mundo en Madrid, por la mediatización del Quijote prefigura ya la acepción del criollismo mestizo, visto como actividad mental y cultural (poliperspectiva e intertextualidad) tomada en cuenta por la teoría intercultural actual. A. Roggiano subraya la doble perspectiva como característica de la «inteligencia americana», que Alfonso Reyes considera como fundamental para ver lo nuestro y juzgar de lo ajeno». Véase Roggiano, Alfredo (1978): «Juan de Espinosa Medrano: apertura hacia un espacio crítico en las letras de América Latina», en: Chang-Rodríguez (ed.), *Prosa hispanoamericana virreinal*, p. 110. Véase también Reyes, Alfonso (1958): «Góngora y América», en: id. (1955-1989): *Obras Completas*, vol. 7, México, pp. 235-245.

106 El Renacimiento es una clave hermenéutica de la literatura hispanoamericana por la que pasó la aceptación del Barroco americano también para los críticos partidarios del paradigma antibarroco que precede a la *Generación del 27*. Irving Leonard, por ejemplo, «descubridor» de Sigüenza y Góngora, «perdona» el barroquismo de Sigüenza sólo en virtud de su fuerza de intelectual de «humanista y renacentista iluminado durante una época opresiva y oscura», la época contrarreformista de Nueva España. Véase Ross, «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco», p. 225. Otra vertiente del Renacimiento, en la que se inscribe el criollismo, es el Erasmismo y la revalorización de la lo-

en Madrid, la lectura y reescritura de *Don Quijote* se mueve hacia el Nuevo Mundo y encuentra allá un espacio más libre. Este texto es transcendente porque muestra la existencia de una larga tradición cosmopolita e intertextual borrada en la imagen de la identidad nacional de México¹⁰⁷ y descuidada por la crítica que, en general, adopta el discurso histórico de la nación en el siglo XIX.¹⁰⁸

Que las construcciones de la emancipación nacional son masivas, se observa, entre otras obras, en las *Crónicas* de Ignacio Manuel de Altamirano. Como prócer de la cultura y de la emancipación nacional, Altamirano, cuyo intento satírico es comparable al cronista Ricardo Palma, apoya la difusión de una cultura moderna basada sobre el progreso y acompañada de la crítica al clero que, para los liberales mexicanos, es la imagen del ruralismo medieval. En las *Crónicas* de Altamirano, en el momento de la construcción de la nación liberal a raíz del gobierno de Juárez, el rechazo de la colonia es mucho más rígido que el de Ricardo Palma. La crónica fechada del 13 de febrero de 1870 es una crítica mordaz del Barroco europeo y de la *barbarie* del *Barroco de Indias*. Refiriéndose al pasquín que, según cita Altamirano, acompañó la destrucción de monumentos romanos y la edificación de los palacios construidos por los Barberini a principios del siglo XVII bajo el mando del papa Urbano VIII (*Quod non fecerunt Barbari, fecerunt barbarini*) concluye:

Ciertamente que dan ganas de cantar lo mismo hoy en México, al ver las barbaridades que se están cometiendo en la catedral, por gentes sin miramiento, sin gusto y sin sentido común.¹⁰⁹

Altamirano critica la pérdida de majestad clásica en la arquitectura de la Catedral de México por las exageraciones «churriguerescas» en las que, además, se mezclan elementos «folklóricos» como «colores de papagayo»

cura, así como la picaresca y la asimilación de la cultura greco-latina, piedra de toque del cosmopolitismo. Véase los ejemplos de Ignacio Rodríguez Galván y Ricardo Palma.

107 Sólo por haber sido borrada esta tradición, Carlos Fuentes puede presentar su propia lectura del Quijote como renovadora y forjar una imagen de sí mismo como el ingeniero de un cosmopolitismo heterodoxo frente al nacionalismo mexicano. Véase Fuentes, Carlos (1976): *Cervantes o la crítica de la lectura*, México.

108 Véase también el artículo de Ottmar Ette en este volumen y su interpretación cosmopolita e intertextual de la tradición del Arielismo: Ette, Ottmar (1994): «Lateinamerika und Europa: Ein literarischer Dialog und seine Vorgeschichte», en: Rodó, José E.: *Ariel*, edición y traducción de Ottmar Ette, Mainz, pp. 9-58.

109 Altamirano, Ignacio M. de (1887 / 1870): «Crónicas, t. 2», en: id.: *Obras completas*, edición, prólogo y notas de Carlos T. Monsiváis, vol. 8, México, p. 64.

o «el rico ‘tlamapa’ o el agrio ‘tlachique’». ¹¹⁰ Este ejemplo del *Barroco de Indias*, en el que los estudios actuales verían un ejemplo del «fenómeno de retorno», es decir, de la «reconquista» del estilo barroco peninsular por los aportes de los «conquistados», ¹¹¹ para los ojos de Altamirano, es síntoma de la barbarie indígena que destruye el «buen gusto». ¹¹² Altamirano entiende «buen gusto» de manera meramente clásica (clasicista), es decir como metáfora de una mentalidad ilustrada que, para entrar en la modernidad, rehusa los irracionalismos del manierismo barroco.

VII

PERSPECTIVAS DEL ESTUDIO COMPARATIVO DEL CRIOLLISMO NACIONAL: EL QUIASMO ENTRE EL PERÚ Y MÉXICO

El Perú y México comparten, esencialmente, las condiciones generales del génesis criollo de la Independencia. La Ilustración enfatiza un rasgo común a todos los movimientos *americanistas* anteriores al siglo XIX: la oposición de los criollos se dirige contra la sujeción económica y no contra las influencias culturales. En el criollismo independentista la herencia de la Colonia es doble. Al negar culturalmente la Colonia, los criollos adoptan implícitamente las prácticas políticas coloniales; mientras que afirman una conciencia y una cultura autónoma, excluyen de la memoria cultural las prácticas subversivas del criollismo barroco seiscentesco. La presencia de los indígenas en la escena de la Independencia y de la emergencia de la nación es decisiva, aunque quedaron sin éxito político las rebeliones. En ambos países, la distancia entre el Estado criollo y la cultura indígena es extrema: abierta en el Perú, oculta debajo de los símbolos integradores en México. A consecuencia de la ausencia de lo indiano en el discurso del Estado independiente del Perú, la emancipación cultural de la nación y la crítica contra el colonialismo implícito del Estado criollo se basan únicamente en las reivindicaciones indígenas. Los criollos mexicanos adoptan, en cambio, símbolos sincréticos forjados en la Colonia. Ambos paradigmas de la historiografía nacional son problemáticos. El indigenismo nacionalista borra la vertiente subversiva del criollismo, revalorizado por los estu-

110 Ibid., p. 65.

111 Véase la tesis del historiador de arte francés Cali, François (1960): *L'art des conquistadors*, Paris.

112 Altamirano, «Crónicas», p. 68.

dios actuales. El paradigma criollista-mestizo-barroco vigente en México contribuye, por el contrario, a ocultar el compromiso nacional entre sincretismo criollo y poder.

Que entre los criollos peruanos existieron sujetos subversivos por su expresión literaria, lo demuestran las nuevas lecturas del *Lunarejo*. M. Moraña (1988) y R. González Echevarría (1993) enseñan que el escritor, al describirse como «ave rara» en los prefacios del *Apologético*, desvela las fantasías de los europeos integradas en su autorretrato como presencia de un Otro –*enemigo*–, irónicamente aceptado como *propio*.¹¹³ Lo mismo ocurre en el «Prefacio de autor» dirigido a los lectores de la *Lógica* para rebatir la idea europea de que «los estudios de los hombres del Nuevo Mundo son bárbaros», dignificando también su propia «tierra, donde sonríe un cielo mejor». ¹¹⁴ En base a las nuevas teorías de lectura que trascienden el límite de la historia nacional, ¹¹⁵ se abrieron espacios subversivos: con referencia a Homi Bhabha, Chang-Rodríguez subraya, por ejemplo, que la hibridez «da entrada a diversos modos de conocimiento y variadas percepciones de la realidad que, desde el espacio textual, socavan el discurso barroco y cuestionan la autoridad del orden colonial». ¹¹⁶ Los símbolos del Barroco contrarreformista son subvertidos desde la periferia por un polígrafo peruano cuyo anhelo fue, paradójicamente, integrarse a ese mundo a través del saber. También en los sermones se encuentra un doble discurso, debido a la mezcla de registros populares con el registro culto, como mues-

113 Véase González Echevarría, Roberto (1993): *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham/London, p. 157, y mi reseña, en: *Notas* 5 (1995), pp. 78-84.

114 Véase Chang-Rodríguez, «La subversión del Barroco», p. 122.

115 Me refiero a la lectura de autores tanto mexicanos como españoles por Margo Glantz, especialmente Sor Juana y su adaptación de Tirso de Molina, así como de *Naufrajos* de Cabeza de Vaca. Véase Glantz, Margo (1992): *Borriones y Borradores: reflexiones sobre el ejercicio de la escritura*, México. Mientras Margo Glantz revisiona la historia de la cultura en base a la microhistoria (documentos personales como biografías, autobiografía y hagiografías) según el concepto de la *transgresión* de G. Bataille y la teoría de M. de Certeau (véase Glantz, *Borriones y Borradores*, p. 136), los estudios editados en EE.UU., por ejemplo, bajo la dirección de Mabel Moraña (*Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover 1994), toman en cuenta la propuesta de «culturas híbridas» de Homi Bhabha (véase por ejemplo el artículo de Chang-Rodríguez, «La subversión del Barroco», pp. 29-30, y otros).

116 Véase Chang-Rodríguez, «La subversión del Barroco», pp. 129-130, quien, acerca de la crítica indirecta del mundo virreinal en la comedia profana *Amar su propia muerte*, observa: «Desde el espacio escénico convocado por su obra, Espinosa Medrano pone en evidencia los defectos del orden social imperante cuando recuerda las fallas de la industria minera así como los vicios ligados a representantes del poderoso estamento judicial», *ibid.*, p. 131.

tra la «Oración panegírica de Santa Rosa».¹¹⁷ Trastroncando la mitología y las metáforas occidentales, *El Lunarejo* desemboca en la tesis de que la «Rosa de Santa María» ha dado nueva hermosura y nuevo esplendor a la Iglesia del Nuevo Mundo, integrándolo en el plan divino¹¹⁸ y afirmando el derecho de incluirse en la cultura universal. Consciente del efecto reformador de la nueva iglesia de América, *El Lunarejo* construye un paralelo entre Cristo Redentor y la Santa, considerándola, por ende, la corredentora de la Humanidad.¹¹⁹ La conciencia de que se trata de una Santa del «Nuevo Mundo» es evidente en la contraposición de los dos mundos: «Que Rosa le embiará en esos heros divinissimos! *Qualem Rosam Christo mittet Roma!*»¹²⁰ El individuo de América puede dignamente competir con el resto de los hombres. A pesar de la conciencia de la diferencia, según lo advierte la lectura histórica de Rodríguez Garrido, *El Lunarejo* no llega a postular una cultura *propia*. Más bien sigue siendo miembro de una cultura colonial.¹²¹

Ahora bien, dos conclusiones, sacadas de estas lecturas de Espinosa Medrano, conciernen la historiografía:

- a) desde el punto de vista actual, después de la caída de la ideología fuerte de la nación decimonónica, la conciencia de la diferencia cultural de los criollos no necesita ser interpretada como expresión de un movimiento protonacional. Más bien la conciencia de ser diferente pudo convivir con la sociedad colonial, mientras que la pareja *independencia política y emancipación intelectual* vigente hasta ahora en la historiografía, no es necesariamente válida. La formación de las naciones hispanoamericanas no excluyó, pues, la colonización intelectual de los países independientes;
- b) la historia de las subversiones «silenciosas» de la retórica barroca en el Perú, de la que hemos visto ejemplos en *El Lunarejo* y en Ri-

117 La oración forma parte de la colección de *La novena maravilla* (1695). Véase el análisis de Rodríguez Garrido, José A. (1994): «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco», en: Moraña (ed.), *Relecturas del Barroco*, pp. 149-172, especialmente p. 159.

118 Con una cita del *Cantar de los Cantares* afirma *El Lunarejo* no solamente que Rosa sale a ver a Cristo coronado, sino que además le imita la corona: «De noventa y nueve puntas de metal se corona, que le atormentaron la virginal Cabeça per casi veinte años de carnicería: ¿Pues no bastava remedarle los açotes, las hieles, los troncos? ¿Por fuerça le ha de imitar las espinas? Si, que era Rosa.» Véase Rodríguez Garrido, «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco», p. 160.

119 Véase Espinosa Medrano: «Quantas vezes bolví los ojos azia las montañas de los Indios barbaros», citado en: Rodríguez Garrido, «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco», p. 162.

120 Espinosa Medrano, Juan de (1695): *La novena maravilla* nuebamente hallada en los panegiricos sagradas en varias festividades, Lima, p. 272.

121 Véase Rodríguez Garrido, «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco», p. 167.

cardo Palma —retórica negada por el discurso indigenista de emancipación— espera para ser escrita.

El caso del jesuita Carlos de Sigüenza y Góngora, ejemplo de la ambivalencia nacional en México, nos permite plantear, para concluir, el problema del compromiso entre independencia política y hegemonía postindependentista subrepticamente colonial.

En Sigüenza y Góngora se observa el origen tanto del disimulo político del criollo como de la ambivalencia productiva de la estética barroca. Su posición política es ambigua por representar una sociedad cambiante, en la cual la clase criolla se veía «amenazada desde arriba por el desprecio europeo, desde abajo por la creciente y mezclada clase mestiza»,¹²² en donde *mestizo* todavía se entiende como sinónimo de clase social ínfima, al lado de los indios. La ambigüedad y el disimulo de Sigüenza, que corresponde a la indecisión de una sociedad en movimiento, es notable. En su análisis del ensayo de Sigüenza *Alboroto y motín de los indios de México del 8 de junio de 1692*, Codgell demuestra que el autor, «uno de los fundadores de un nuevo discurso cultural americano», en el momento de crisis, «se encuentra bien acomodado dentro de los muros de la burocracia virreinal».¹²³ Al mismo tiempo se observa el aspecto productivo de la retórica barroca.¹²⁴ El disimulo permite la formación de un «discurso de la censura»,¹²⁵ un discurso que, mientras que alaba a los señores abrazando su desprecio contra los indios,¹²⁶ destruye la visión del poder imperial y muestra su quebranto. La reacción de Sigüenza y Góngora refleja tanto el miedo de la capa superior frente al motín indígena como las transformaciones discursivas en

122 Véase Ross, «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco», p. 238.

123 Codgell, Sam (1994): «Criollos, gachupines, y 'plebe tan en extremo plebe': retórica e ideología criollas en 'Alboroto y motín de México'», en: Moraña (ed.), *Relecturas del Barroco*, p. 247.

124 Más allá de la lucha entre criollos y gachupines en la capa superior de la sociedad virreinal, todo un sector de «sujetos virreinales» que integra una cantidad cada vez mayor de elementos populares vitales y más protéticos, amenaza destruir la base de la antigua sociedad colonial. Véase Codgell, «Criollos, gachupines», p. 253.

125 Este concepto procede del análisis de la cultura española de la dictadura franquista por Neuschäfer, Hans-Jörg (1991): *Macht und Ohnmacht der Zensur: Literatur, Theater und Film in Spanien (1933-1976)*, Stuttgart.

126 En *Alboroto y motín*, según Sigüenza y Góngora la plebe es formada «de indios, de negros, criollos, y bozales de diferentes naciones, de chino, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramillos (que es lo mismo que pícaros, chulos, y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores de tan ruin canalla», en: Codgell, «Criollos, gachupines», p. 248.

formación. La ambigüedad política es la base del proceso de transculturación y de una producción discursiva muy matizada y compleja.¹²⁷

Ahora bien, la nación hereda el discurso de acomodación con el poder así como el método de crítica indirecto. El estatus de la retórica barroca, como paradigma histórico, tiene matices peculiares en México. Si bien la recuperación del elemento subversivo del Barroco permite «relecturas barrocas» productivas,¹²⁸ sin embargo, cabe recordar que el discurso ambivalente de personajes como Carlos Sigüenza y Góngora¹²⁹ instaaura reglas discursivas que proporcionan a la élite los símbolos sincréticos y nacionales que permiten el compromiso con las posiciones hegemónicas debajo de la máscara integradora criollo-mestiza. Hoy en día no nos asombran las batallas de los intelectuales mexicanos contra la política cultural estatal que, en los últimos años, venía proponiendo la beatificación de Sor Juana Inés de la Cruz. La integración de la *décima Musa* en la mitología criolla estatal borraría definitivamente la subversividad «silenciosa» de su literatura.¹³⁰

Bibliografía

Textos

- Altamirano, Ignacio M. (1987): «Crónicas, t. 2», en: id.: *Obras completas*, edición, prólogo y notas de Carlos T. Monsiváis, vol. 8, México.
- Anónimo [Esquivel y Navia, D. de] (1901): *Anales del Cuzco*, Lima.
- Del Paso, Fernando (1987): *Noticias del Imperio*, Barcelona.
- Espinosa Medrano, Juan de (1925 / 1662): «Apologético en favor de don Luis de Góngora», ed. por Ventura García Calderón, en: *Revue Hispanique*, New York/Paris, pp. 398-463.
- Espinosa Medrano, Juan de (1982): *Apologético*, ed. por Augusto Tamayo Vargas, Caracas (Biblioteca Ayacucho; 98).

127 La historiografía que, en contra, redujo los varios matices a oposiciones entre *criollos* vs. *Peninsulares* o *europeos* vs. *indígenas* no vale para captar dicho proceso que se muestra en la literatura muy claramente. Véase Cogdell, «Criollos, gachupines», p. 253.

128 «Para leer al Barroco americano de una manera innovadora, necesitamos ubicar a sus escritores y a sus escritos dentro de un contexto histórico que pueda asumir las ambigüedades inherentes a un discurso representativo de una clase criolla en desarrollo», en: Ross, «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco», p. 239.

129 También con respecto a la ambigüedad de este personaje se puede observar que la decisión en favor o contra de la cultura criolla sigue un dictado ideológico. Para las varias fases de lectura de Sigüenza y Góngora, véase Ross, «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco».

130 Véase la diferencia entre «autobiografía» de Sor Juana y las hagiografías de las monjas escritas por los padres confesores en el último capítulo de Glantz, *Borriones y borradores*; véase también Glantz, Margo (1994): «Prólogo a Sor Juana Inés de la Cruz», en: id.: *Obras selectas*, México, p. XXV.

- Instituto de Investigaciones Históricas (ed.) (1973): *México en el siglo XIX: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México.
- Morelos, José M. (1971): «Sentimientos de la nación», en: *Primer centenario de la Constitución de 1824*, en: Instituto de Investigaciones Históricas (ed.): *México en el siglo XIX: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, pp. 224-233.
- Palma, Ricardo (1968): *Tradiciones peruanas completas*, ed. por Edith Palma, Madrid.
- Quezada, Fray Ignacio de (²1815): *El Clima de Lima y su Influencia en los seres organizadas, en especial en el hombre*, Madrid.

Estudios

- Aguilar Camín, Héctor (1993): *Subversiones silenciosas*, México.
- Arguedas, José M. (1975): «El complejo cultural en el Perú», en: id.: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, pp. 1-9.
- Arguedas, José M. (1975): *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México.
- Arrom, José J. (²1971): «Criollo: definición y matices de un término», en: id.: *Certidumbre de América*, Bogotá, pp. 11-26.
- Arrom, José J. (²1971): *Certidumbre de América*, Bogotá.
- Arrom, José J. (1977): *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas: ensayo de un método*, Bogotá.
- Arrom, José J. (1987): «Carlos de Sigüenza y Góngora: relectura criolla de los 'Infortunios de Alonso Ramírez'», en: *Thesaurus* 42, pp. 386-409.
- Basave Benítez, Agustín F. (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México.
- Berg, Walter B. (1995): *Lateinamerika – Literatur, Geschichte, Kultur: Eine Einführung*, Darmstadt.
- Beverly, John (1987): *Del Lazarillo al Sandinismo: estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*, Minneapolis.
- Borsò, Vittoria (1992): «Der moderne mexikanische Essay», en: Briesemeister, Dietrich / Zimmermann, Klaus (eds.): *Mexiko heute*, Frankfurt am Main, pp. 535-566.
- Borsò, Vittoria (1994): *Mexiko jenseits der Einsamkeit: Versuch einer interkulturellen Analyse*, Frankfurt am Main.
- Borsò, Vittoria (1994): «Reseña: Agustín F. Basave Benítez, 'México mestizo', México ²1993», en: *Notas* 3, pp. 100-102.
- Borsò, Vittoria (1995): «Reseña: Georgina Sabat de Rivers, 'Estudios de literatura hispanoamericana', Barcelona 1992, y Roberto González Echevarría, 'Celestina's Brood', Durham/London 1993», en: *Notas* 5, pp. 78-84.
- Calabrò, Giovanna (ed.) (1987): *Identità e metamorfosi del barocco ispanico*, Napoli.
- Calderón, Manuel (1902): «El Lunarejo», en: Mendiburu, Manuel de / Palma, Ricardo (eds.): *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*, Lima, pp. 247-260.
- Cali, François (1960): *L'art des conquistadors*, Paris.
- Carilla, Emilio (1946): *El gongorismo en América*, Buenos Aires.
- Carilla, Emilio (1977): *Estudios de literatura hispanoamericana*, Bogotá.
- Carilla, Emilio (1983): *Manierismo y Barroco en las literaturas hispánicas*, Madrid.
- Carpentier, Alejo (1976 / ¹1964): *Tientos y diferencias*, Montevideo.
- Céspedes del Castillo, Guillermo (1983): *América Hispánica (1492-1898)*, vol. 4 de la *Historia de España*, dir. por Tuñón de Lara, Barcelona.

- Chang-Rodríguez, Raquel (1994): «La subversión del Barroco en 'Amar su propia muerte' de Juan de Espinosa Medrano», en: Moraña, Mabel (ed.): *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, pp. 117-148.
- Cisneros, Luis J. (1980): «Relectura del 'Lunarejo': el 'Can del Cielo'», en: *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura* 4/2, pp. 171-177.
- Cisneros, Luis J. (1988): «Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: nuevos datos biográficos», en: *Revista de Indias* 48/182-183, pp. 327-347.
- Cogdell, Sam (1994): «Criollos, gachupines, y 'plebe tan en extremo plebe': retórica e ideología criollas en 'Alboroto y motín de México' de Sigüenza y Góngora», en: Moraña, Mabel (ed.): *Relecturas del Barroco de Indias*, pp. 245-280.
- Díez Borque, José M. (1987): «Algunas calas provisionales en la poesía de sátira y transgresión religiosa en el Barroco español», en: Calabrò, Giovanna (ed.): *Identità e metamorfosi del barocco ispanico*, Napoli, pp. 43-64.
- Domergue, Lucienne (1979): «Inquietudes americanas en tiempos de la Revolución Francesa», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, pp. 241-250.
- Ette, Ottmar (1984): «Lateinamerika und Europa: Ein literarischer Dialog und seine Vorgeschichte», en: Rodó, José E.: *Ariel*, edición y traducción de Ottmar Ette, Mainz, pp. 9-58.
- Foucault, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*, Paris.
- Foucault, Michel (1984): «Le Souci de soi», en: id.: *L'histoire de la sexualité*, vol. 2, Paris.
- Foucault, Michel (1994): «Polémique, politique et problématisations», en: id.: *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, pp. 591-598.
- Fuentes, Carlos (1976): *Cervantes o la crítica de la lectura*, México.
- Gil Novales, Alberto (1979): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona.
- Glantz, Margo (1992): *Borriones y borradores: reflexiones sobre el ejercicio de la escritura; ensayos de literatura colonial de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana*, México.
- Glantz, Margo (1994): «Prólogo a Sor Juana Inés de la Cruz», en: id.: *Obras selectas*, México, pp. XI-XCI.
- González, Manuel P. (1955): «Una influencia inexplorada en Ignacio Rodríguez Galván», en: *Cuadernos Americanos* 14/84, pp. 256-278.
- González Echevarría, Roberto (1993): *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham/London.
- Guibovich Pérez, Pedro (1988): «Biobibliografía de Juan de Espinosa Medrano», en: *Boletín del Instituto Riva Agüero* 15/122, pp. 43-53.
- Hatzfeld, Helmut (1964): *Estudios sobre el Barroco*, Madrid.
- Janik, Dieter (1992): «Die Sicht der Indios im Epos 'La Araucana' des Don Alonso de Ercilla», en: id.: *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte: Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt am Main, pp. 27-42.
- Janik, Dieter (1992): *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte: Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt am Main.
- Lavallé, Bernard (1979): «El substrato criollista y planteamientos de la Ilustración hispanoamericana: el caso del Perú», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, pp. 15-21.

- Leonard, Irving (1971): *La época barroca en el México colonial*, México.
- Lezama Lima, José (1977 / ¹1957): «La expresión americana: la curiosidad barroca», en: id.: *Obras completas*, vol. 2, México, pp. 302-325.
- Maravall, José A. (1975): *La cultura del Barroco*, Barcelona.
- Matto de Turner, Clorinda (1902): «Don Juan de Espinosa Medrano, o sea el Doctor Lunarejo (1887)», en: Mendiburu, Manuel de / Palma, Ricardo (eds.): *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*, Lima.
- Mendiburu, Manuel de / Palma, Ricardo (eds.) (1902): *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*, Lima.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1893): *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1968): *Historia de la poesía hispano-americana*, Santander.
- Moraña, Mabel (1988): «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica», en: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28, pp. 229-251.
- Moraña, Mabel (ed.) (1994): *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover.
- Neuschäfer, Hans-Jörg (1991): *Macht und Ohnmacht der Zensur: Literatur, Theater und Film in Spanien (1933-1976)*, Stuttgart.
- O'Gorman, Edmundo (1986): *La supervivencia política novohispana*, México.
- Othón de Mendizábal, Miguel (1946): *Obras completas*, vol. 6, México.
- Palma, Edith (1968): «Prólogo», en: Palma, Ricardo: *Tradiciones peruanas completas*, ed. por Edith Palma, Madrid, pp. XVII-XL.
- Paz, Octavio (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México.
- Paz, Octavio (1976): «Manierismo, barroquismo, criollismo», en: *Revista canadiense de estudios hispánicos* 1/1, pp. 3-15.
- Picón Salas, Mariano (1982 / ¹1944): *De la Conquista a la Independencia*, México.
- Rama, Ángel (1984): *La ciudad letrada*, Hanover.
- Redmond, Walter (1974): «Latin American colonial Philosophy: The Logic of Espinosa Medrano», en: *The Americas* 30/4, pp. 475-503.
- Reyes, Alfonso (1958): «Góngora y América», en: id. (1955-1989): *Obras Completas*, vol. 7, México, pp. 235-245.
- Riva Agüero, José de la (P. Pruvonena) (1858): *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*, Paris.
- Rodríguez Garrido, José A. (1994): «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco», en: Moraña, Mabel (ed.): *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, pp. 149-172.
- Roggiano, Alfredo (1978): «Juan de Espinosa Medrano: apertura hacia un espacio crítico en las letras de América Latina», en: Chang-Rodríguez, Raquel (ed.): *Prosa hispanoamericana virreinal*, Barcelona, pp. 101-111.
- Ross, Kathleen (1994): «Carlos de Sigüenza y Góngora y la cultura del Barroco hispanoamericano», en: Moraña, Mabel (ed.): *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, pp. 223-244.
- Sabat de Rivers, Georgina (1992): *Estudios de literatura hispanoamericana*, Barcelona.
- Sánchez, Luis A. (1947 / ¹1921): *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Lima.
- Sánchez, Luis A. (²1963): *Escritores representativos de América*, Madrid.
- Sánchez, Luis A. (1978): «Barroco, Renacentismo, Gongorismo, Culteranismo y su versión hispanoamericana: notas sobre 'El Lunarejo'», en: *XVIIº Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: el Barroco en América; literatura his-*

- panoamericana; crítica histórico-literaria hispanoamericana* (1975), Madrid, pp. 281-288.
- Tamayo Rodríguez, J. Agustín (1971): *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano: 'El Lunarejo'*, Lima.
- Tamayo Vargas, Augusto (1982): «Lo barroco y 'El Lunarejo'», en: Espinosa Medrano, Juan de: *Apologético*, ed. por Augusto Tamayo Vargas, Caracas, pp. IX-LVIII.
- Uslar Pietri, Arturo (1959): «Lo criollo en la literatura», en: *Cuadernos Americanos* 1/49, pp. 266-278.
- Valcárcel, Luis E. (1939): *Teatro quechua colonial*, s.l.
- Vargas Llosa, Mario (1986): «'El Lunarejo' en Asturias», en: *ABC* el 23 de noviembre, pp. 66-69.
- Velasco, Juan de (1844): *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (escrita en 1789), vol. 1, Quito.
- Vidal, Hernán (1985): *Socio-historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*, Minneapolis.
- Yaranga Valderrama, Abdón (1979): «El papel de las comunidades indígenas en la guerra de la Independencia del Perú», en: Gil Novales, Alberto (ed.): *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona, pp. 217-240.
- Yépez Miranda, Alfredo (1946): *Signos del Cuzco*, vol. 2: Espinosa Medrano, Juan de, fl. 1660, Lima.